


ELOGIO DEL AMOR



ALAIN BADIOU
CON NICOLAS TRUONG



LA BRILLANTE
REFLEXIÓN DE
UNO DE LOS MÁS
RELEVANTES
FILÓSOFOS
FRANCESES DE
LA ACTUALIDAD

50.000
ejemplares
vendidos en
Francia



ELOGIO DEL AMOR

«El amor es lo que yo llamo la «escena del Dos». Todo amor que acepta la prueba, que acepta la duración, que acepta justamente esta experiencia del mundo desde el punto de vista de la diferencia, produce a su manera una nueva verdad sobre la diferencia.

El filósofo debe preguntarse el porqué de todas esas películas, esas novelas, esas canciones totalmente consagradas a historias de amor.

Para que esas historias interesen a un público tan inmenso, es necesario que en el amor haya algo de universal. Lo que en él hay de universal es que todo amor propone una nueva experiencia de verdad sobre lo que es ser dos y no solamente uno». Alain Badiou

Traductor: Solé Mariño, José María

Autor: Badiou, Alain

©2011, La Esfera de los Libros S.L.

Colección: Ensayo

ISBN: 9788493210397

Generado con: QualityEPUB v0.23

PRESENTACIÓN

Es importante que el filósofo recuerde las innumerables circunstancias de la vida en las cuales no se distingue de ningún otro. Por lo demás, si se olvida de ello la tradición teatral (y particularmente la comedia) tendrá que volver a metérselo, quizás un poco rudamente, en la cabeza.

En efecto, sobre la escena está un tipo bien definido como es el del filósofo enamorado, donde se ve que toda su sabiduría estoica, toda su desconfianza argumentada con respecto a las pasiones, se hacen añicos cuando una mujer radiante entra en el salón, porque por ella habrá sido fulminado para siempre. Hace tiempo que yo he tomado la delantera, tanto en la vida como en el pensamiento. He planteado que el filósofo (y bajo está palabra, que se entiende en neutro, se encuentra también *la* filósofa) sin duda debe ser un científico advertido, un aficionado a los poemas y un militante político, pero también que debe asumir que el pensamiento jamás es separable de las violentas peripecias del amor. Científico(a), artista, militante y amante, tales son los papeles que la filosofía exige de su sujeto. Y, a eso, es a lo que he llamado las cuatro *condiciones* de la filosofía.

Por ello, respondí “sí” cuando Nicolas Truong me convidó a un diálogo público sobre el amor, en la serie “Teatro de las ideas” que organiza con el Festival de Avignon. Esta mezcla de teatro, de multitud, de diálogo, de amor y de filosofía tenía algo embriagador. Además era el 14 de Julio (2008) y yo me alegraba de que el amor, esa fuerza cosmopolita, turbia, sexuada, que transgrede fronteras y estatutos sociales, fuera celebrada en lugar del Ejército, de la Nación y del Estado.

Fanfarroneemos un poco: Nicolas, el preguntador, y yo mismo estábamos en forma, y fue todo un éxito. Que no se dude: un éxito considerable.

Las ediciones Flammarion tuvieron la buena idea de hacerse eco de este éxito, primero bajo forma sonora (un CD de la sesión), y después en forma escrita (un libro). El texto que se va a leer es un redesplegamiento de lo que se dijo aquel día. Guarda el ritmo improvisado, la claridad, el *élan*, pero es más completo, más profundo. Verdaderamente creo que es, de cabo a rabo, lo que su título dice que es: un elogio del amor, propuesto por un filósofo que, como Platón, al que siempre cito, piensa que “quien no comience por el amor, jamás sabrá lo que es la filosofía”. Por tanto, aquí es el filósofo-amante Alain Badiou el que aguanta el asalto del preguntador advertido, filósofo también, y amante por supuesto, Nicolas Truong.

I

EL AMOR AMENAZADO

En un libro que se ha convertido en célebre, ¿De qué es Sarkozy el nombre?, usted sostiene que “el amor debe ser reinventado pero también, simplemente, defendido, porque se encuentra amenazado en todas partes”. ¿Amenazado por quién? Y ¿en qué sentido los viejos matrimonios acordados de hoy revisten, según usted, hábitos nuevos? Creo que una reciente publicidad para un sitio de encuentros por Internet le ha impresionado particularmente...

Es cierto, París ha sido cubierto de carteles de la página web de encuentros Meetic, carteles cuyos títulos me han interpelado. Puedo citar un cierto número de eslóganes de esta campaña publicitaria. El primero dice -y se trata de la tergiversación de una cita de teatro- “¡Encuentre el amor sin el azar!”. Y luego, hay otra: “¡Se puede estar enamorado sin caer enamorado!”. Así pues, nada de caída, ¿no es eso? Y, después, también está el de: “¡Usted puede perfectamente estar enamorado sin sufrir!” Y todo ello gracias a la página de encuentros Meetic... que nos propone -la expresión me pareció absolutamente notable- un “coaching amoroso”. Tendremos, pues, un entrenador que va a prepararnos para afrontar la prueba. Pienso que esta propaganda publicitaria depende de una concepción securitaria del “amor”. Es el amor asegurado a todo riesgo: usted tendrá el amor, pero como un asunto tan bien calculado, habrá seleccionado tan bien a su compañero cliqueando en Internet -evidentemente tendrá su foto, sus gustos en detalle, su fecha de nacimiento, su signo astrológico, etc.- que al término de esta inmensa combinación usted podrá decir: ¡ahora ya, con todo esto, no puede fallar... después de todo esto va a funcionar... ahora ya no hay ningún riesgo!” Y eso es propaganda, es teniendo interés como la publicidad se hace en ese registro. Ahora bien, obviamente yo estoy convencido de que el amor, en tanto que es un gusto colectivo, en tanto que es, para casi todo el mundo, la cosa que da a la vida intensidad y significación, yo pienso que el amor, en la existencia, no puede ser ese don que se hace a la ausencia total de riesgos. Me parece un poco como la propaganda por la guerra “cero muertos” que en algún momento hizo el ejército norteamericano.

Según usted, ¿habría una correspondencia entre la guerra “cero muertos” y el amor “cero riesgos” de la misma manera que existe, para los sociólogos Richard Sennett y Zygmunt Bauman, una analogía entre el “yo no te comprometo” que dice el agente del capitalismo financiero al trabajador precarizado y el “yo no me comprometo” que pronuncia a su compañero o compañera el “amante” indiferente, en un mundo en el que los vínculos se hacen y se deshacen en beneficio de un libertinaje protegido y consumerista?

Todo ello es un poco el mismo mundo. La guerra “cero muertos”, el amor “cero riesgos”, nada de azar, nada de encuentro, ahí es donde yo veo, con los medios de una propaganda general, una

primera amenaza sobre el amor, que yo llamaría la amenaza securitaria. Después de todo, no está lejos de ser un matrimonio acordado o arreglado. No lo es en nombre del orden familiar, mediante padres despóticos, sino en nombre de la seguridad personal, mediante un acuerdo previo que evita todo azar, todo encuentro, y finalmente toda poesía existencial, en nombre de la categoría fundamental de la ausencia de riesgos. Y después, la segunda amenaza que pesa sobre el amor, es la de denegarle toda importancia. La contrapartida de esta amenaza securitaria no es más que una variante del hedonismo generalizado, una variante de las figuras del goce. Se trata, así, de evitar cualquier prueba inmediata y profunda de la alteridad, donde el amor se teje. Añadamos, por lo mismo, y no pudiéndose nunca eliminar el riesgo para lo bueno, la propaganda de Meetic, como la de los ejércitos imperiales, consiste en decir que ¡el riesgo será para los otros! Si está usted bien preparado para el amor, según los cánones de la seguridad moderna, sabrá usted mandar a paseo al otro, que no está conforme con su confort de usted. Si él sufre es asunto suyo ¿no es eso? Es que él no está en la modernidad. Sucede de la misma manera que con el “cero muertos” de los militares occidentales. Las bombas que tiran desde el aire matan a cantidad de gente que tiene la mala suerte de vivir debajo. Pero son afganos, palestinos... No son modernos, claro. El amor securitario, como todo aquello cuya norma es la seguridad, es la ausencia de riesgos para todo aquel que tiene un buen seguro, un buen ejército, una buena policía, una buena psicología del goce personal, y es todo riesgo para aquel que tiene en frente. Se notará que por todas partes se nos explica que las cosas se hacen “para nuestra comodidad y nuestra seguridad”, desde los agujeros en las aceras hasta los controles de policía en los pasillos del metro. En el fondo, tenemos ahí a los dos enemigos del amor: la seguridad del contrato de seguros y la comodidad de los goces limitados.

Así pues, ¿habría una especie de alianza entre una concepción libertaria y una concepción liberal del amor?

En efecto, creo que liberal y libertario convergen en la idea de que el amor es un riesgo inútil. Y que se puede tener por un lado una cierta conyugalidad preparada que se proseguirá en la dulzura del consumo y, por el otro, acuerdos o arreglos sexuales placenteros y llenos de goce, haciendo economía de la pasión. Desde este punto de vista, realmente pienso que el amor, en el mundo tal cual es, se encuentra en ese asedio, en ese cerco y que está, a este respecto, amenazado. Y creo que es una tarea filosófica, entre otras, defenderlo. Lo que probablemente supone, como lo diría el poeta Rimbaud, que también deba ser reinventado. Y ello no puede ser una ofensiva por la simple conservación de las cosas. En efecto, el mundo está lleno de novedades y el amor debe ser también comprendido en esa innovación. Hay que reinventar el riesgo y la aventura contra la seguridad y la comodidad.

II

LOS FILÓSOFOS Y EL AMOR

A Rimbaud es a quien usted le toma prestada la fórmula “El amor está por reinventar” y se apoya además, en su concepción del amor, en otros numerosos poetas o escritores. Pero antes de llegar ahí, quizás, sea necesario interrogar a los filósofos. Ahora bien, usted se ha asombrado por el hecho de que muy pocos de entre ustedes, los filósofos, se hayan interesado seriamente en el amor y, cuando lo han hecho, muy generalmente lo han hecho en desacuerdo con su concepción. ¿Por qué razones?

La cuestión de la relación de los filósofos con el amor es, en efecto, complicada. El libro escrito por Aude Lancelin y Marie Lemonnier, *Los filósofos y el amor. Amar, de Sócrates a Simone de Beauvoir*, lo demuestra. Y este libro es tanto o más interesante en cuanto que combina sin ninguna vulgaridad ni vulgarización el examen de las doctrinas con la investigación acerca de los filósofos. En este sentido, prácticamente no hay precedentes. Lo que este libro pone en evidencia es que la filosofía oscila entre dos extremos sobre el amor, incluso cuando hay tantos otros puntos de vista intermedios. Por un lado está la filosofía “anti-amor”, siendo Arthur Schopenhauer el representante más flagrante. Éste explica, particularmente, que no perdonará jamás a las mujeres el haber tenido la pasión del amor, porque ¡así es cómo ellas han hecho posible la perpetuación de esta especie humana que, sin embargo, no valdría nada! Eso, es un extremo. Y luego, en el otro extremo, tenemos a los filósofos que hacen del amor uno de los estadios supremos de la experiencia subjetiva. Es el caso de Sören Kierkegaard, por ejemplo. Para Kierkegaard, hay tres estadios de la existencia. En el estadio estético, la experiencia del amor es la de la seducción vana y la de la repetición. El egoísmo del goce y el egoísmo de este egoísmo animan a los sujetos, cuyo arquetipo es el Don Juan de Mozart. En el estadio ético, el amor es verdadero, experimenta su propia seriedad.

Se trata de un compromiso eterno, dirigido hacia lo absoluto, del que tuvo experiencia Kierkegaard en su larga corte a una jovencita llamada Regina. El estadio ético puede hacer de transición hacia el estadio supremo, el estadio religioso, si el valor absoluto del compromiso está sancionado mediante el matrimonio. El matrimonio es entonces concebido no del todo como una consolidación del vínculo social contra los peligros de la errancia amorosa, sino como lo que vuelve al amor verdadero hacia su destino esencial. Existe esa posibilidad de transfiguración final cuando “el yo se sumerge a través de su propia transparencia en la potencia que lo plantea”, lo que se puede entender como: cuando, gracias a la experiencia del amor, el yo se enraíza en su proveniencia divina. El amor es entonces, más allá de la seducción y en la mediación seria del matrimonio, un medio de acceder a lo suprahumano.

Como se ve, la filosofía estaría dispuesta, pues, a una gran tensión. Por un lado, un espacio de sospecha racional aplicado sobre el amor como extravagancia natural del sexo. Por el otro, una

apología del amor por lo general muy próxima del *élan* religioso. Teniendo como segundo plano al cristianismo, que es, cuando menos, una religión del amor. Nótese bien que esta tensión es casi insoportable. Así, Kierkegaard no pudo soportar la idea de desposar a Regina, y rompió con ella.

Finalmente, acabo encarnando al seductor estetizante del primer estadio, la promesa ética del segundo estadio y el fracaso del pasaje, *via* la seriedad existencia del matrimonio, al tercer estadio.

En cualquier caso, atravesó todas las figuras de la reflexión filosófica sobre el amor.

¿No está contenido el origen de su propio interés por esta cuestión en el gesto inaugural de Platón que hace del amor una de las modalidades de acceso a la Idea?

Lo que Platón dice sobre el amor es muy preciso: dice que hay en el *élan* amoroso un germen de universal. La experiencia amorosa es un *élan* hacia algo que él va a llamar la Idea. Así, incluso cuando simplemente estoy admirando un cuerpo bello, lo quiera o no, estoy ya de camino hacia la idea de lo Bello. En otros términos, por supuesto, yo pienso algo del mismo orden, es decir que, en el amor, hay la experiencia del pasaje posible de la pura singularidad del azar a un elemento que tiene un valor universal. Teniendo como punto de partida algo que, reducido a sí mismo, no es más que un encuentro, casi nada, se aprehende que se puede experimentar el mundo a partir de la diferencia y no solamente de la identidad. E incluso se pueden aceptar pruebas, se puede aceptar sufrir por eso. Ahora bien, en el mundo de hoy, la convicción más ampliamente extendida es que cada cual siga sólo su propio interés. Y entonces el amor es una contraprueba. Si no se concibe como el único intercambio de beneficios recíprocos, o si no se calcula ampliamente de antemano como una inversión rentable, el amor es verdaderamente esta confianza hecha al azar. Nos lleva a los parajes de una experiencia fundamental de lo que es la diferencia y, en el fondo, nos lleva hacia la idea de que se puede experimentar el mundo desde el punto de vista de la diferencia. Y es en ello en donde hay una carga universal, que es una experiencia personal de la universalidad posible, y que es filosóficamente esencial, tal y como, en efecto, Platón tuvo la primera intuición.

Igualmente en diálogo con Platón, el psicoanalista Jacques Lacan, que según usted es uno de los más grandes teóricos del amor, sostenía que “no hay relación sexual”. ¿Qué quería decir con esto?

Es una tesis muy interesante, derivada de la concepción escéptica y moralista pero que desemboca en un resultado contrario. Jacques Lacan nos recuerda que en la sexualidad, en realidad, cada uno está, en gran parte, a lo suyo, por decirlo así. Por supuesto, está la mediación del cuerpo del otro, pero, a fin de cuentas, el goce será siempre el goce de uno. Lo sexual no une, separa. Que uno esté desnudo (a), pegado (a) al otro, es una imagen, una representación imaginaria. Lo real es que el goce te arrastra lejos, muy lejos del otro. Lo real es narcisista, el vínculo es imaginario. Por tanto, no hay relación sexual, concluye Lacan. Fórmula que formó un escándalo, puesto que justo en esa época era cuando todo el mundo hablaba de las “relaciones sexuales”. Y si no hay relación sexual en la sexualidad, el amor es lo que viene a suplir a la falta de relación sexual. Lacan no dice, en absoluto, que el amor sea el disfraz de la relación sexual,

dice que no hay relación sexual, que el amor es lo que viene al lugar de esta no-relación. Es mucho más interesante. Esta idea le conduce a decir que, en el amor, el sujeto intenta abordar el “ser del otro”. Es en el amor donde el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo, a fin de cuentas, uno está en relación con uno mismo en la mediación del otro. El otro te sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, en cambio, la mediación del otro vale por sí misma. Y eso es el encuentro amoroso: uno parte al asalto del otro, a fin de hacerle existir con uno, tal como es. Se trata de una concepción mucho más profunda que la concepción absolutamente banal según la cual el amor no sería más que una pintura imaginaria sobre lo real del sexo.

De hecho, también Lacan se instala en los equívocos filosóficos concernientes al amor.

Decir que el amor “suple a la falta de la relación sexual” puede, en efecto, comprenderse de dos maneras diferentes. La primera, la más banal, es que el amor viene a tapar imaginariamente el vacío de la sexualidad. Después de todo, bien es verdad que la sexualidad, por muy magnífica que sea (y puede serlo), se termina en una suerte de vacío. Y, desde luego, esa es la razón por la cual está bajo la ley de la repetición: hay que recomenzar una y otra vez, y volver a empezar otra vez más. ¡Todos los días, cuando se es joven! Entonces el amor sería la idea de que algo permanece en ese vacío, de que los amantes están ligados, vinculados por algo más, alguna otra cosa que esa relación que no existe. Siendo yo muy joven me impresionó, casi me asqueó, un pasaje de Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, donde describe, después del acto sexual, el sentimiento que gana al hombre de que el cuerpo de la mujer es aburrido y bochornoso, y el sentimiento simétrico de la mujer que es el de que el cuerpo del hombre, excepto el sexo erguido, es generalmente desgraciado, incluso un poco ridículo. En el teatro, la farsa nos hace reír mediante un uso constante de estos pensamientos tristes.

El deseo del hombre es el del Falo cómico, vientre gordo e impotencia, y la mujer vieja y desdentada con los senos caídos es el porvenir real de toda belleza. La dulzura amorosa, cuando uno se duerme en brazos del otro, sería como un manto de Noé echado sobre estas desagradables consideraciones. Pero Lacan piensa también lo contrario, a saber que el amor tiene un alcance que se puede decir ontológico. Mientras que el deseo se dirige en el otro, y de manera siempre un poco fetichista, hacia determinados objetos, hacia objetos elegidos como los senos, las nalgas, la verga..., el amor se dirige al ser mismo del otro, al otro tal y como surgió, totalmente armado de su ser, en mi vida tan rota y recompuesta.

En suma, usted dice que sobre el amor hay concepciones filosóficas muy contradictorias.

Discierno tres, principalmente. Primero, la concepción romántica, que se concentra en el éxtasis del encuentro. Después, y nosotros hemos hablado un poco de ella a propósito del sitio de encuentros Meetic, la concepción que se puede llamar comercial o jurídica, según la cual el amor sería finalmente un contrato. Un contrato entre dos individuos libres que declaran que se aman, pero prestando atención a la igualdad de la relación, al sistema de ventajas recíprocas, etc. Igualmente, hay una concepción escéptica, que hace del amor una ilusión. Lo que yo intento decir en mi propia filosofía es que el amor no se reduce a ninguna de esas tentativas, y que es una construcción de verdad. Y uno se preguntaría: ¿verdad sobre qué? Pues bien, verdad sobre un punto muy particular, a saber: ¿qué es lo que se experimenta a partir de lo Dos y no de lo

Uno? ¿Qué es el mundo examinado, practicado y vivido a partir de la diferencia y no de la identidad? Yo pienso que el amor es eso. Es el proyecto, que incluye naturalmente el deseo sexual y sus pruebas, que incluye el nacimiento de un niño, pero que incluye igualmente otras mil cosas, a decir verdad, no importa qué a partir del momento en el que se trata de vivir una prueba desde el punto de vista de la diferencia.

Dado que el amor es, según usted, una manera de hacer la experiencia del mundo a partir de la diferencia, ¿por qué no comparte usted la concepción de Emmanuel Levinas, según el cual el amante ama en la persona amada no “una cualidad diferente de todas las demás, sino la cualidad misma de la diferencia”? ¿por qué el amor no es para usted una experiencia del otro?

Creo que es esencial comprender que la construcción de un mundo a partir de una diferencia es absolutamente otra cosa que la experiencia de la diferencia. La visión de Levinas parte de la experiencia irreductible del rostro del otro, epifanía cuyo soporte, en definitiva, es Dios como “lo totalmente-Otro”. La experiencia de la alteridad es central, pues ella funda la ética. Y concluye, siguiendo a una gran tradición religiosa, que el amor es por excelencia un sentimiento ético. A mi juicio no hay nada de especialmente “ético” en el amor como tal. A decir verdad, es que a mi no me acaban de gustar del todo estas rumiaciones teológicas a partir del amor, incluso aún sabiendo que tienen grandes efectos en la historia. En ellas veo la revancha última de lo Uno contra lo Dos. En verdad, para mí existe el encuentro con el otro, pero precisamente el encuentro no es una experiencia, es un acontecimiento que seguirá siendo totalmente opaco y no tiene realidad más que en sus consecuencias multiformes en el mundo real. Tampoco veo al amor como una experiencia “oblativa”, es decir, una experiencia en la cual yo me olvido en beneficio del otro, en sí mismo modelo en este mundo de aquello que en ultimidad me relaciona con lo totalmente-Otro. Ya Goethe decía, al final del *Fausto*, que “el eterno femenino nos lleva hacia lo Alto”. Y éstas son expresiones que, discúlpenme, yo encuentro ligeramente obscenas. El amor no me lleva hacia “lo de Arriba”, ni tampoco, por lo demás, hacia “lo de Abajo”. El amor es una proposición existencial: construir un mundo desde un punto de vista descentrado respecto a mi simple pulsión por sobrevivir, o sea, respecto a mi interés. Yo opongo, aquí, “construcción” a “experiencia”. Digamos que si, apoyado sobre la espalda de aquella a quien amo, veo la paz de la tarde en un lugar montañoso, la pradera de un verde dorado, la sombra de los árboles, los corderos con hocicos negros inmóviles detrás de los setos y el sol a punto de ponerse detrás de las rocas, y sé, no por su rostro, sino en el mundo mismo tal y como es, que aquella a quien amo ve el mismo mundo, y que esta identidad forma parte del mundo, y que el amor es justamente, en ese momento mismo, esa paradoja de una diferencia idéntica, entonces el amor existe y promete seguir existiendo. Y es que ella y yo somos incorporados a ese único Sujeto, el Sujeto de amor, que intenta el desplegamiento de un mundo a través del prisma de nuestra diferencia, de modo que este mundo advenga, nazca, en lugar de ser sólo lo que llena mi mirada personal. El amor es siempre la posibilidad de asistir al nacimiento del mundo. Por lo demás, el nacimiento de un niño, si es en el amor, es uno de los ejemplos de esta posibilidad.

III

LA CONSTRUCCIÓN AMOROSA

Llegamos ahora a su propia concepción del amor. Ya hemos dicho que Rimbaud quería reinventar el amor. Pero, ¿a partir de qué pensamiento del amor se puede, pues, reinventarlo?

Pienso que es necesario abordar la cuestión del amor a partir de dos puntos que corresponden a la experiencia de cada uno. Primero, en el amor se trata de una separación o una disyunción, que puede ser la simple diferencia de dos personas con su subjetividad infinita. Esta disyunción es, en la mayoría de los aspectos, la diferencia sexual. Y, cuando no es el caso, el amor impone a pesar de todo que se confronte a dos figuras, a dos posturas de representación diferentes.

Dicho de otro modo, en el amor, uno tiene un primer elemento que es una separación, una disyunción, una diferencia. Tenemos un *Dos*. En el amor se trata, ante todo, de un *Dos*. El segundo punto es que, precisamente porque se trata de una disyunción, en el momento en que lo *Dos* se va a mostrar, a entrar en escena como tal y experimentar el mundo de manera nueva, no puede tomar más que una forma azarosa o contingente. Es lo que se llama el encuentro. El amor se inicia siempre en un encuentro. Y a este encuentro yo le doy el estatuto, de alguna manera metafísico, de un *acontecimiento*, es decir de algo que no entra en la ley inmediata de las cosas. Los ejemplos literarios o artísticos que ponen en escena este punto de partida del amor son innumerables. Muchos relatos y novelas han sido consagrados a casos en los que lo *Dos* es particularmente pronunciado, en los cuales los dos amantes no pertenecen a la misma clase, al mismo grupo, al mismo clan o al mismo país. *Romeo y Julieta* siguen siendo, evidentemente, la alegoría de esta disyunción, puesto que pertenecen a mundos enemigos. Este lado diagonal del amor, que pasa a través de las dualidades más poderosas y las separaciones más radicales, es un elemento absolutamente importante. El encuentro entre dos diferencias es un acontecimiento, algo contingente, algo sorprendente, como “las sorpresas del amor” (el teatro, una vez más). A partir de este acontecimiento, el amor puede ser iniciado o introducido. Es el primer punto, absolutamente esencial. Esta sorpresa pone en marcha un proceso que es fundamentalmente una experiencia del mundo. El amor, no es simplemente el encuentro y las relaciones cerradas entre dos individuos, es una construcción, es una vida que se hace, no ya desde el punto de vista de lo *Uno*, sino desde el punto de vista de lo *Dos*. Es lo que yo llamo la “escena de lo *Dos*”. Personalmente, siempre estoy interesado en la cuestiones de la duración y el proceso, y no solamente en las cuestiones del comienzo.

Según usted, el amor no se resume en el encuentro, sino que se realiza en la duración. ¿por qué razones rechaza la concepción fusional del amor?

Creo que hay una concepción romántica del amor todavía muy presente que, de alguna manera,

lo consume en el encuentro. Es decir, que el amor se quema, se consume y se consume al mismo tiempo, en el encuentro, en un momento de exterioridad mágica en el mundo tal cual es. Ahí, algo llega que es del orden del milagro, una intensidad de existencia, un encuentro fusional. Pero cuando las cosas se despliegan así ya no estamos ante la “escena de lo Dos”, sino ante la “escena de lo Uno”. Es la concepción fusional del amor: los dos amantes se han encontrado y algo así como un heroísmo de lo Uno tiene lugar contra el mundo. Se notará que, generalmente, en la mitología romántica, este punto de fusión conduce a la muerte. Hay un vínculo íntimo y profundo entre el amor y la muerte, cuya cumbre es sin duda el *Tristán e Isolda* de Wagner, porque el amor se ha consumido en el momento inefable y excepcional del encuentro y porque después ya no puede entrar en el mundo que sigue siendo exterior a la relación.

Es una concepción radicalmente romántica, y creo que debe ser rechazada. Es de una belleza artística extraordinaria, pero, a mi juicio, tiene un inconveniente existencial muy grave. Creo que hay que tenerla por un poderoso mito artístico pero no por una verdadera filosofía del amor. Porque, después de todo, el amor tiene lugar en el mundo. Es un acontecimiento que no era previsible o calculable según las leyes del mundo. Nada permite arreglar el encuentro -¡ni siquiera Meetic!, ¡ni aún habiendo, antes, chateado muchísimo!- porque, finalmente, en el momento en que se ve, se ve, y lo que se ve es eso: ¡que es irreductible! Pero el amor no puede reducirse al encuentro; pues es una construcción. El enigma del pensamiento del amor es la cuestión de esta duración que cumple.

En el fondo, el punto más interesante no es la cuestión del éxtasis de los comienzos. Por supuesto que existe el éxtasis de los comienzos, pero un amor es ante todo una construcción duradera.

Digamos que el amor es una obstinada aventura. El lado aventurero es necesario, pero no lo es menos la obstinación. Dejarse caer al primer obstáculo, a la primera divergencia seria, en los primeros aburrimientos, no es sino una desfiguración del amor. Un amor verdadero es aquel que triunfa duraderamente, a veces duramente, sobre los obstáculos que el espacio, el mundo y el tiempo le proponen.

¿Y cuál es la naturaleza de esa construcción?

Se sabrá que en los cuentos no se nos dice gran cosa. En los cuentos se dice: “Se casaron y tuvieron muchísimos niños”. Sí, pero ¿el amor es casarse? ¿es tener niños? Esa explicación es demasiado escasa y estereotipada. La idea de que el amor se acaba o se realiza exclusivamente en la creación de un universo familiar no es satisfactoria. No porque el universo familiar no forme parte del amor -mantengo que forma parte del amor-, sino porque no se puede reducir a ello. Es necesario comprender cómo el nacimiento de un niño forma parte del amor, pero no hay que decir que la realización del amor sea el nacimiento de un niño. La cuestión de la duración es lo que me interesa del amor. Precisemos: por “duración” no hay que entender principalmente que el amor dure, que se ame siempre o para siempre. Hay que entender que el amor inventa una manera diferente de durar en la vida. Que la existencia de cada uno, en la prueba del amor, se confunde con una temporalidad nueva. Ciertamente, para hablar como el poeta, el amor es también el “duro deseo de durar”. Pero, más todavía, es el deseo de una duración desconocida. Porque, como todo el

mundo sabe, el amor es una reinvencción de la vida. Y reinventar el amor es reinventar esta reinvencción.

En su obra Condiciones usted rechaza ciertas ideas tenaces sobre el amor, particularmente la concepción del sentimiento amoroso como ilusión, muy querida por la tradición pesimista de los moralistas franceses, según la cual el amor no es más que “el semblante ornamental por donde pasa lo real del sexo” o bien que “el deseo y el goce sexual son el fondo del amor”. ¿Por qué critica esta concepción?

Esta concepción moralista pertenece a una tradición escéptica. Y esta filosofía pretende que en realidad el amor no existe y que no es más que el oropel del deseo. Según esta visión, el amor no es más que una construcción imaginaria pegada sobre el deseo sexual. Esta concepción, que tiene una larga historia, nos invita a desconfiar del amor. Por ello, pertenece ya al registro securitario, porque consiste en decir: “Escucha, si tienes deseos sexuales, realízalos. Pero no te hagas ilusiones con la idea de que es necesario amar a alguien. ¡Prescinde de todo eso y ve derecho al objetivo!” Pero en este caso, yo simplemente diría que el amor es descalificado -o deconstruido, si se quiere en nombre de lo real del sexo.

Sobre este punto quisiera hacer valer mi experiencia viva. Yo conozco, y creo que un poco como todo el mundo, la insistencia del deseo sexual. Mi edad no me lo ha hecho olvidar. También sé que el amor inscribe en su devenir la realización de este deseo. Y es un punto importante porque, como toda una literatura muy antigua nos dice, el cumplimiento del deseo sexual funciona también como una de las raras pruebas materiales, absolutamente ligada al cuerpo, de que el amor es algo más que una declaración. La declaración del tipo “te amo” sella el acontecimiento del encuentro, y es fundamental: compromete. Pero liberar nuestro cuerpo, desnudarnos para el otro, cumplir los gestos inmemoriales, renunciar a todo pudor, criar, toda esa entrada en escena del cuerpo vale como prueba de un abandono al amor. Y, por lo mismo, se trata de una diferencia esencial con la amistad.

La amistad no tiene prueba corporal, resonancia en el goce del cuerpo. Y ello porque es un sentimiento más intelectual, de ahí que aquellos filósofos que desconfían de la pasión lo hayan preferido siempre. El amor, sobre todo en la duración, tiene todos los rasgos positivos de la amistad.

Pero el amor se relaciona con la totalidad del ser del otro, y el abandono del cuerpo es el símbolo material de esta totalidad. Se dirá: “¡Pero no! Es el deseo y sólo él quien funciona, entonces.”. Yo sostengo que, en el elemento del amor declarado, es esta declaración, incluso si es todavía latente, la que produce los efectos de deseo, y no directamente el deseo. El amor quiere que su prueba envuelva el deseo. La ceremonia de los cuerpos es entonces el testimonio material de la palabra, es aquello a través de lo cual pasa la idea de que la promesa de una reinvencción de la vida será sostenida, y primero a ras de cuerpo. Pero los amantes saben, hasta en el más violento delirio, que el amor está ahí, como un ángel guardián de los cuerpos, en el despertar, en la mañana, cuando la paz desciende sobre la prueba de que los cuerpos han entendido la declaración de amor. He ahí la razón por la cual el amor no puede ser, y creo que no lo es para nadie sino para los ideólogos interesados en su pérdida, un simple revestimiento del deseo sexual, una astucia

complicada y quimérica para que se cumpla la reproducción de la especie.

IV

VERDAD DEL AMOR

Precedentemente ha recordado que Platón ya había atendido al particular vínculo entre amor y verdad. Pero, según usted, ¿en qué es el amor un “procedimiento de verdad”?

En efecto, sostengo que el amor es lo que, en mi jerga de filósofo, yo llamo un “procedimiento de verdad”, es decir, una experiencia en la que un cierto tipo de verdad se construye. Esta verdad es muy simplemente la verdad sobre lo Dos. La verdad de la diferencia como tal. Y pienso que el amor -lo que yo llamo la “escena de lo Dos”- es esta experiencia. En este sentido, todo amor que acepta la prueba, que acepta la duración, que acepta justamente esa experiencia del mundo desde el punto de la diferencia produce a su manera una verdad nueva sobre la diferencia. Esta es la razón por la que todo amor verdadero interesa a la humanidad entera, por muy humilde que pueda ser en apariencia, por muy escondida que parezca. ¡Sabemos bien que las historias de amor apasionan a todo el mundo! El filósofo debe preguntarse por qué nos apasionan.

¿Por qué todos esos filmes, todas esas novelas, enteramente consagradas a historias de amor? Tiene que haber algo universal en el amor para que todas esas historias interesen a un público tan inmenso. Lo que hay de universal es que todo amor propone una nueva experiencia de verdad sobre lo que es ser dos y no uno. Que el mundo pueda ser encontrado y experimentado de otro modo que mediante una conciencia solitaria, he ahí de lo que cualquier amor nos da una nueva prueba. Y esta es la razón por la que nosotros amamos el amor, tal y como lo decía San Agustín, amamos amar, pero amamos también que otros amen. Simplemente, porque amamos las verdades. Ahí está lo que da todo su sentido a la filosofía: la gente ama las verdades, incluso cuando no saben que las aman.

Esa verdad parece tener que ser dicha, usted ha hablado de amor “declarado”. Según usted, en el amor necesariamente hay una etapa de la declaración. ¿Por qué es tan importante el hecho de tener que decir el amor?

Porque la declaración se inscribe en la estructura del acontecimiento. Primero, tenemos un encuentro. Ya he dicho que el amor comienza por el carácter absolutamente contingente y azaroso del encuentro. Es, verdaderamente, el juego del amor y del azar. Y son ineluctables. Existen siempre, a pesar de la propaganda de la que hemos hablado. Pero el azar, en un momento dado, debe ser fijado. Debe comenzar una duración, justamente. Es un problema, cuasi metafísico, muy complicado: ¿cómo un puro azar en el punto de partida va a devenir en el punto de apoyo de una construcción de verdad? ¿cómo esa cosa que no era previsible y parecía ligada a las imprevisibles peripecias de la existencia, sin embargo, va a convertirse en el completo sentido de dos vidas mezcladas, emparejadas, que van a hacer la experiencia prolongada del constante (re)nacimiento

del mundo por mediación de la diferencia? ¿Cómo se pasa del puro encuentro a la paradoja de un sólo mundo en el que se descifra que somos dos? En realidad es todo un misterio, Y, por otra parte, ello alimenta también el escepticismo con respecto al amor. ¿Por qué, se dirá, hablar de gran verdad a propósito del hecho, banal, de que alguien, manos a la obra, haya encontrado a su compañero o compañera? Ahora bien, es justamente eso lo que es preciso sostener: un acontecimiento de apariencia insignificante, pero que en realidad es un acontecimiento radical de la vida microscópica, es portador, en su obstinación y en su duración, de una significación universal. Es verdad, sin embargo, que el “azar debe ser fijado”. Es una expresión de Mallarmé: “El azar al fin es fijado...” Él no lo dice a propósito del amor, lo dice a propósito del poema. Pero también se puede aplicar al amor y a la declaración de amor, con las terribles dificultades y angustias diversas que se le asocian.

Bien mirado, las afinidades entre poema y declaración de amor son bien conocidas. En los dos casos, hay un riesgo enorme que se endosa al lenguaje. Se trata de pronunciar una palabra cuyos efectos, en la existencia, pueden ser prácticamente infinitos. Y este es, también, el deseo del poema.

Las palabras más simples se cargan entonces de una intensidad casi insostenible. Declarar el amor es pasar del acontecimiento-encuentro al comienzo de una construcción de verdad. Es fijar el azar del encuentro bajo la forma de un comienzo. Y, por lo general, lo que ahí comienza dura tanto tiempo, está tan cargado de novedad y de experiencia del mundo que, retrospectivamente, aparece no del todo como contingente y azaroso, como sucede con todo principio, sino prácticamente como una necesidad. Así que el azar es fijado: la absoluta contingencia del encuentro con alguien que no conocía acaba por tomar la altura de un destino. La declaración de amor es el paso del azar al destino, y es esa la razón por la que es tan peligrosa, tan cargada de una especie de angustia espantosa. La declaración de amor, por otra parte, no sólo tiene lugar una única vez, puede ser larga, difusa, confusa complicada, declarada y re-declarada, y abocada a ser re-declarada una vez más. Es el momento en que el azar es fijado. Donde uno se dice: lo que ha pasado aquí, este encuentro, los episodios de este encuentro, yo se los voy a declarar al otro. Le voy a declarar que aquí ha pasado algo que, al menos para mí, me compromete. Y ahí está: yo te amo. Si el “yo te amo” no es una astucia para acostarse con alguien, y lo que puede llegar tampoco es una astucia, entonces, ¿qué es?

¿Qué es lo que se dice ahí? No es del todo simple decir “te amo”. Se tiene la costumbre de considerar este pequeño miembro de la frase como absolutamente usado e insignificante. Por otro lado, a veces, para decir “te amo” se prefieren emplear otras palabras menos usadas o más poéticas.

Pero siempre es para decir: de lo que era un azar yo voy a sacar otra cosa. Voy a sacar una duración, una obstinación, un compromiso, una fidelidad. Entonces, fidelidad es una palabra que yo empleo aquí en mi jerga filosófica retirándola de su contexto habitual. Significa justamente el paso de un encuentro azaroso a una construcción tan sólida como si hubiese sido necesaria.

A propósito de esto, es importante citar el hermoso libro de André Gorz, Lettre à D. Histoire d'un amour, declaración de amor del filósofo a su mujer, Dorine, relato de un amor que, si puedo

decirlo, duró desde siempre. He aquí las primeras líneas: “Vas a cumplir ochenta años. Has empequeñecido seis centímetros, sólo pesas cuarenta y cinco kilos y siempre eres bella, graciosa y deseable. Hace cincuenta y nueve años que vivimos juntos y te amo más que nunca. De nuevo llevo en el hueco de mi pecho un vacío devorador que sólo calma el calor de tu cuerpo contra el mío”. ¿Qué sentido da usted a la fidelidad?

¿No tiene la fidelidad un sentido mucho más considerable que la sola promesa de no acostarse con algún otro? ¿No muestra esto precisamente que el “yo te amo” inicial no tiene necesidad de ninguna consagración particular, el compromiso de construir una duración, a fin de que al encuentro se le libre de su azar? Mallarmé veía el poema como “el azar vencido palabra por palabra”. En el amor, la fidelidad designa esta larga victoria: el azar del encuentro vencido día a día en la invención de una duración, en el nacimiento de un mundo. ¿Por qué, generalmente, se dice : te amaré siempre? A condición de que no sea una astucia, desde luego. Y, obviamente, los moralistas son demasiado cínicos, diciendo que en realidad jamás es verdad. Pues bien, hay gente que se ama siempre, y son muchos más de los que se cree, y muchos más de los que se dice. Y todo el mundo sabe que decidir, sobre todo unilateralmente, el final de un amor es siempre un desastre, sean cuales sean las excelentes razones que se pongan por delante. El abandonar un amor sólo llegó una vez en mi existencia. Era mi primer amor y, progresivamente, he ido siendo tan consciente de que este abandono era una falta que he vuelto hacia ese amor inaugural, aunque tarde, demasiado tarde -se aproximaba la muerte de la amada- pero con una intensidad y una necesidad incomparables.

Después de esto, jamás he renunciado. Ha habido dramas, desgarramientos e incertidumbres, pero jamás he abandonado un amor. Y creo estar bien seguro, desde el punto de aquellas a quien he amado, de que realmente ha sido para siempre. Así pues, íntimamente, sé que la polémica escéptica es inexacta. Y, segundo, si el “te amo” es siempre, en muchos aspectos, un “te amo para siempre” es que, en efecto, fija el azar en el registro de la eternidad. ¡No tengamos miedo de las palabras! La fijación del azar es un anuncio de eternidad. En cierto sentido, todo amor se declara eterno: la eternidad está contenida en la declaración... Todo el problema está en inscribir, después, esta eternidad en el tiempo. Porque, en el fondo, el amor es eso: una declaración de eternidad que debe realizarse o desplegarse como pueda en el tiempo. Una irrupción de la eternidad en el tiempo. Y es por esta razón por la que es un sentimiento tan intenso. Entiendo que los escépticos más bien nos hacen reír porque si se intentara renunciar al amor, no creer más en él, sería un verdadero desastre subjetivo, y todo el mundo lo sabe. La vida, hay que decirlo, ¡sería absolutamente descolorida! Por tanto, el amor sigue siendo una potencia. Una potencia subjetiva. Una de las raras experiencias en las que, a partir de un azar inscrito en el instante, uno tiene una proposición de eternidad. “Siempre” es la palabra por la cual, de hecho, se dice la eternidad. Porque no se puede saber lo quiere decir este “siempre” ni cual es su duración. “Siempre” quiere decir “eternamente”. Simplemente es un compromiso en el tiempo, porque habría que ser Claudel para creer que dura más allá del tiempo, en el fabuloso mundo de después de la muerte. Pero la eternidad sí que puede existir en el tiempo mismo de la vida, y el amor, cuya esencia es la fidelidad en el sentido yo le doy a esta palabra, es lo que viene a probarlo. ¡La felicidad, en suma!

Sí, la felicidad amorosa es la prueba de que el tiempo puede albergar la eternidad. Como también son pruebas el entusiasmo político cuando se participa en una acción revolucionaria, el placer que liberan las obras de arte y la alegría casi sobrenatural de la que uno da prueba cuando al fin se comprende, en profundidad, una teoría científica.

Pongamos que el amor es el acontecimiento de lo Dos como tal, la “escena del Dos”. ¿Y el niño? ¿No viene el niño a alterar o romper esta “escena de lo Dos”? ¿No es el Uno que conjunta al Dos de los amantes, pero igualmente un Tres que puede prolongarlos pero también separarlos?

Esa es una cuestión absolutamente profunda e interesante. Un amigo, Jérôme Bennaroch, que es un Judío del estudio, acepta mi tesis sobre el amor hasta un cierto punto. Siempre me dice: sí, vale, el amor es la prueba de lo Dos, es su declaración, su eternidad, pero hay un momento en que debe probarse en el orden de lo Uno. Es decir, que debe volver a lo uno. Y la figura a la vez simbólica y real de este Uno es el niño. El destino verdadero del amor es cuando se tiene al niño como la prueba de lo Uno. Yo opongo a su objeción muchas constataciones empíricas, en particular, el hecho de que, en ese caso, haya que denegar el carácter amoroso a las parejas estériles, homosexuales, etc. Después, más profundamente, le digo: en efecto, el niño forma parte del espacio del amor en tanto que es lo que, en mi jerga, yo llamo un punto. Un punto es un momento particular sobre el cual un acontecimiento se estrecha, donde, de alguna manera, debe volver a reinterpretarse el acontecimiento, como si volviera bajo una forma desplazada, modificada, pero obligándonos a “redeclararlo”. En suma, un punto es cuando las consecuencias de una construcción de verdad, ya sea política, amorosa, artística o científica, generalmente nos obligan a rehacer una elección radical, como al principio de todo, cuando aceptamos y declaramos el acontecimiento. Tenemos que volver a decir de nuevo “yo acepto este azar, lo deseo y lo asumo”. En el caso del amor hay que rehacer su declaración, y a menudo con toda urgencia. Se podría decir: hay que (re)hacer el punto. Pienso que el niño, el deseo del niño, el nacimiento, es eso. Forma parte del proceso amoroso, es evidente, bajo la forma de un punto para el amor. Se sabe que para toda pareja hay una prueba alrededor del nacimiento, que es a la vez un milagro y una dificultad. Alrededor del niño, y precisamente porque es Uno, va a desplegarse lo Dos. Lo Dos no va a poder continuar experimentándose en el mundo tal y como lo hacía antes de que tuviera que confrontarse con este punto. En absoluto niego que el amor sea secuencial, o dicho de otro modo que no rueda solo. Hay puntos, pruebas, tentaciones, apariciones nuevas y, cada vez, es necesario reinterpretar la “escena de lo Dos”, encontrar los términos de una nueva declaración. Inauguralmente declarado, el amor, también debe ser “redeclarado”.

Y esta es la razón por la cual el amor también está en el origen de las crisis existenciales violentas. Como todo procedimiento de verdad. Por cierto, desde este punto de vista la proximidad entre la política y el amor es asombrosa.

V

AMOR Y POLÍTICA

¿Por qué la política es un pariente del amor? ¿Será que hay, igualmente, acontecimientos, declaraciones, fidelidades?

A mi juicio, la política es un procedimiento de verdad, pero que se refiere a lo colectivo. Es decir, que la acción política hace verdad de aquello de lo que lo colectivo es capaz. Por ejemplo, ¿es capaz de igualdad? ¿es capaz de integrar lo que le es heterogéneo? ¿de pensar que no hay más que un solo mundo? Y cosas por el estilo. La esencia de la política está contenida en la cuestión: ¿de qué son capaces los individuos cuando se unen, se organizan, piensan y deciden? En el amor se trata de saber si son capaces, de a dos, de asumir la diferencia y hacerla creadora. En la política se trata de saber si son capaces, como número, incluso como multitud, de crear la igualdad. Y, lo mismo que en el horizonte del amor para socializar la gestión está la familia, igualmente en el horizonte de la política para reprimir el entusiasmo está el poder, está el Estado. Entre la política como pensamiento-práctica colectivo y la cuestión del poder o del Estado como gestión y normalización hay la misma relación difícil que entre la cuestión del amor como invención salvaje de lo Dos y la de la familia como célula de base de la propiedad y el egoísmo.

En el fondo, la familia podría ser definida como el Estado del amor, jugando con la palabra “estado”. Uno experimenta, por ejemplo en la participación en un gran movimiento político popular, que entre la cuestión “¿de qué es capaz lo colectivo?” y la cuestión de la autoridad y del poder de Estado hay una tensión muy importante. La cuestión es que el Estado casi siempre decepciona a la esperanza política. ¿Voy a sostener aquí que la familia casi siempre decepciona al amor? Se verá que la cuestión se plantea. Y sólo se puede tratar punto por punto, decisión por decisión. Está el punto de la invención sexual, el punto del niño, el punto de los viajes, el punto del trabajo, el de los amigos, el de las salidas, el de las vacaciones, y todo lo que se quiera. Y mantener todos esos puntos en el elemento de la declaración de amor no es tan simple. Del mismo modo, en política, están los puntos del poder de Estado, de las fronteras, de las leyes, de la policía, y mantenerlos en el interior de un punto de vista político abierto, igualitario, revolucionario, nunca es fácil.

Así pues, en los dos casos, tenemos procedimientos de verdad, punto por punto, y eso era, a fin de cuentas, lo que yo le objetaba a mi amigo religioso. No confundir la prueba con la finalidad.

La política, probablemente, no pueda hacerse sin el Estado, pero eso jamás quiere decir que el poder sea su objetivo. Su objetivo es saber de qué es capaz lo colectivo, no es el poder. De la misma manera, en el amor, el objetivo es experimentar el mundo desde el punto de la diferencia, punto por punto, no es asegurar la reproducción de la especie. Un moralista escéptico verá en la familia una justificación de su pesimismo, la prueba de que, finalmente, el amor nunca es más que una astucia de la especie para perpetuarse, y una astucia de la sociedad para asegurar la herencia

de los privilegios. Pero yo no estaría de acuerdo con eso. Y tampoco estaría de acuerdo con mi amigo Bennaroch que, en definitiva, cree que la espléndida creación de la potencia de lo Dos por el amor está obligada a inclinarse ante la majestad de lo Uno.

Entonces ¿por qué no considerar una “política del amor” tal y como Derrida esbozó una “política de la amistad”?

Es que yo no pienso que amor y política puedan confundirse. A mi juicio, “política del amor” es un expresión vacía de sentido. Pienso que cuando uno empieza a decir “amaos los unos a los otros”, eso puede servir para hacer una especie de moral, pero no hace una política. En primer lugar, en política, hay gente que no se ama. Eso es irreductible. No se nos puede pedir amarlos.

Contrariamente al registro del amor, ¿la política sería, pues, ante todo un enfrentamiento entre enemigos?

A ver, en el amor, la diferencia absoluta que existe entre dos individuos, que, por lo mismo, es una de las más grandes diferencias que se puedan representar, porque es una diferencia infinita, pues bien, un encuentro, una declaración y una fidelidad pueden cambiarla en una existencia creadora. En política, no puede producirse nada de este género en lo que concierne a las contradicciones fundamentales, lo que, en efecto, hace que existan enemigos designados. Una cuestión muy importante del pensamiento político, muy difícil de abordar hoy -en parte a causa del elemento democrático en el cual nos encontramos-, es la de los enemigos. Es la cuestión: ¿es que hay enemigos? Aquel del que uno acepta, aunque taciturno y resignado, que regularmente tome el poder únicamente porque mucha gente ha votado por él, no es un verdadero enemigo. Es únicamente alguien cuya presencia en la cima del Estado nos da pena, quizás porque habríamos preferido a su contrincante. Y tendremos que esperar nuestro turno durante cinco o diez años, o más. Pero, ¡un enemigo es otra cosa! Es a alguien que no le soportamos de ninguna manera que decida lo que nos concierne. Entonces, ¿existe o no un verdadero enemigo? Habrá que empezar por ahí. En política, ésta es una cuestión absolutamente vital, y que se ha tenido un poco la costumbre de olvidar. Ahora bien, la cuestión del enemigo es totalmente extraña a la cuestión del amor. En el amor uno encuentra obstáculos, uno es acechado por dramas inmanentes, pero no hay enemigos propiamente hablando. Se me dirá: ¿y los rivales? ¿aquel a quien mi amante prefiere a mí? Pues bien, eso no tiene nada que ver. En política, la lucha contra el enemigo es constitutiva de la acción.

El enemigo forma parte de la esencia de la política. Cualquier verdadera política identifica a su verdadero enemigo. Mientras que el rival es absolutamente exterior, no entra de ningún modo en la definición del amor. Es un punto capital de desacuerdo con aquellos que piensan que el goce es constitutivo del amor. El más genial de entre ellos es Proust, para quien verdaderamente el goce era el auténtico contenido, intenso y diabólico, de la subjetividad amorosa. A mi juicio, ésta no es más que una variante de la tesis moralista y escéptica. El goce es un parásito artificial del amor y no entra de ninguna manera en su definición. En primer lugar, ¿es que cualquier amor para declararse, para comenzar, debe identificar a un rival exterior? ¡Pues entonces! En realidad, es a la

inversa: las dificultades inmanentes del amor, las contradicciones internas a la escena de lo Dos pueden cristalizar sobre un tercero, rival real o supuesto. Las dificultades del amor no se sostienen en la existencia de un enemigo identificado. Son internas a su proceso: el juego creador de la diferencia.

Es el egoísmo y no el rival quien es el enemigo del amor. Se podría decir: el principal enemigo de mi amor, aquel a quien debo vencer, no es al otro, es a mí mismo, al “yo” que quiere la identidad contra la diferencia, que quiere imponer su mundo filtrado y reconstruido en el prisma de la diferencia.

Entonces, el amor puede ser la guerra...

Habría que recordar que, como muchos procedimientos de verdad, el procedimiento amoroso no siempre es pacífico. Comporta violentas peleas, verdaderos sufrimientos, separaciones que se superan o no. Es una de las experiencias más dolorosas de la vida subjetiva, y ¡hay que reconocerlo! Es por esta razón por la que algunos hacen su propaganda de “seguro a todo riesgo”.

Ya lo he dicho, a veces incluso produce muertos, el amor. Hay muertes de amor y muertos enamorados, suicidas amorosos. A decir verdad, a su escala, el amor no es más pacífico que la política revolucionaria. Una verdad no es algo que se construya en rosa bombón ¡Jamás! El amor también tiene su propio régimen de contradicciones y violencias. Pero la diferencia es que en política uno se tropieza con la cuestión de los enemigos, verdaderamente, mientras que en amor uno lo hace con la de los dramas. La de los dramas inmanentes, internos, que verdaderamente no definen enemigos, sino que, a veces, hacen entrar en conflicto a la pulsión de identidad con la diferencia. El drama amoroso es la experiencia más clara del conflicto entre la identidad y la diferencia.

A pesar de todo, ¿es posible relacionar amor y política sin caer en el moralismo de una política del amor?

Hay dos nociones políticas, o filosófico-políticas, que pueden relacionar de manera puramente formal las dialécticas presentes en el amor. Primero, en la palabra “comunismo” hay esa idea de que lo colectivo es capaz de integrar toda diferencia extrapolítica. El que la gente sea eso o eso otro, que vengan de otra parte o hayan nacido aquí, que hablen o no tal o cual lengua, que tengan tal o cual cultura, todo ello no debe impedir su participación en el proceso político de tipo comunista, y tampoco las identidades son por sí mismas obstáculos para la creación amorosa. Sólo la diferencia propiamente política con el enemigo es, como decía Marx, propiamente “irreconciliable”. Y esto no tiene ningún equivalente en el procedimiento amoroso. Y, después, está la palabra “fraternidad”. “Fraternidad” es el más oscuro de los tres términos del lema republicano.

La “libertad”, se puede discutir, pero se ve bien de qué se trata. “Igualdad”, se puede dar una definición bastante estricta. Pero, ¿que será la “fraternidad”? Sin duda, toca a la cuestión de las diferencias, de su copresencia amistosa en el seno del proceso político, teniendo como límite esencial el enfrentamiento con el enemigo. Y es una noción que puede ser recubierta por el

internacionalismo, pues, si lo colectivo es realmente capaz de asumir su propia igualdad, entonces eso quiere decir que también puede integrar las separaciones diferenciales más grandes y controlar severamente la empresa de la identidad.

Al principio de nuestro diálogo usted habló del cristianismo como una “religión del amor”. Ahora nos interesarían los avatares del amor en las grandes ideologías. Según usted ¿cómo ha sabido el cristianismo captar esta extraordinaria potencia del amor?

Pienso que el cristianismo estuvo muy preparado por el judaísmo en este plano. La presencia del amor en el Antiguo Testamento es considerable, tanto en las prescripciones como en las descripciones. Sea cual sea el sentido teológico, el canto de amor que es *El Cantar de los cantares* es una de las celebraciones del amor más potentes que jamás se hayan escrito. El cristianismo es el ejemplo supremo de una utilización de la intensidad amorosa en la dirección de una concepción trascendente de lo universal. El cristianismo nos dice: si nos amamos los unos a los otros el conjunto de esta comunidad de amor va a orientarse hacia la fuente última de todo amor que es la transcendencia divina misma. Por tanto, hay la idea de que la aceptación de la prueba del amor, de la prueba del otro, de la mirada hacia el otro, contribuye a ese amor supremo que es a la vez el amor que debemos a Dios y el amor que Dios nos da. Y, por supuesto que eso ¡es una genialidad! El cristianismo ha sabido captar en beneficio de su Iglesia -su avatar estatal- esa potencia que le permite, por ejemplo, obtener la aceptación del sufrimiento en nombre de los intereses supremos de la comunidad y no simplemente en nombre de la supervivencia personal. El cristianismo ha comprendido perfectamente que, en la aparente contingencia del amor, hay un elemento que no es reducible a esa contingencia. Pero, ese es el problema, enseguida lo proyectó hacia la transcendencia.

Ese elemento universal, que yo mismo reconozco, yo lo considero como inmanente. Pero el cristianismo, de alguna manera, lo ha sobrelevado y recentrado en una potencia trascendente.

Movimiento que, en parte, ya estaba presente en Platón a través de la Idea del Bien. Es una primera y genial instrumentación de esta potencia del amor que nosotros tenemos ahora que traer sobre la tierra. Es decir, tenemos que demostrar que, en realidad, hay un potencia universal del amor pero que simplemente es la posibilidad para nosotros de hacer una experiencia positiva, afirmativa y creadora de la diferencia. El Otro, sin duda, pero sin el “Totalmente-Otro”, sin el “Gran Otro” de la transcendencia. Al final de los finales no es del amor de lo que hablan las religiones. Pues ellas sólo están interesadas en su recurso de intensidad, en el estado subjetivo que sólo el amor sabe crear, y todo ello para orientar esa intensidad hacia la fe y hacia la Iglesia, para disponer ese estado subjetivo en favor de la soberanía de Dios. El efecto es que, por otra parte, el amor combatiente del cual hago yo aquí el elogio, creación terrestre del nacimiento diferenciado de un mundo, felicidad arrancada punto por punto, pues bien, ese amor combatiente el cristianismo lo substituye por un amor pasivo, devoto, postrado. Un amor arrodillado para mí no es un amor, incluso si, a veces, en el amor tenemos la pasión de entregarnos a aquél o aquella a quien amamos.

Usted ha trabajado con Antoine Vitez, y particularmente cuando el trabajaba en su famosa

puesta en escena del Solier de satin de Paul Claudel. ¿Todavía hoy es de actualidad para nuestros contemporáneos tan ampliamente descristianizados el pensamiento del amor, totalmente impregnado de cristianismo, del autor de Partage de midi?

Claudiel es un gran hombre de teatro de amor. *Le Soulier de satin* y *Partage de midi* están enteramente consagradas a esta cuestión. Pero, ¿qué es lo que puede interesarnos en Claudiel ahora que no estamos directamente motivados por la comunión de los santos, la reversibilidad de los méritos y la salvación en el más allá? Pienso sobre todo en esta frase del final de *Partage de midi*: “Distantes, dejando de pesar el uno para el otro, ¿llevaremos nuestras almas como trabajo?” Claudiel es particularmente sensible al hecho de que el amor verdadero franquea siempre un punto de imposibilidad: “Distantes, dejando de pesar el uno sobre el otro”... El amor, propiamente hablando, no es una posibilidad sino, más bien, el franqueamiento de algo que puede parecer como imposible.

Existe algo que no tiene razón de ser, que no nos está dado como una posibilidad. También es por esta razón por la que la propaganda de Meetic es falaz. Hace como si, para la seguridad de nuestro amor, nos llevara a examinar las posibilidades para elegir la mejor. ¡Pero no sucede así en la existencia! No es como en los cuentos, con el desfile de pretendientes. Es el franqueamiento de una imposibilidad que es el comienzo del amor y Claudiel es un gran poeta de lo imposible, por ejemplo a través del tema de la mujer prohibida. En él, no obstante, los dados están un poco trucados, por el hecho de que esta imposibilidad, al ser terrestre, es relativa. Hay en él, si puedo decirlo, dos “escenas de lo dos” en lugar de una. Una primera que es la experiencia de su imposibilidad terrestre. Una segunda en la que lo Dos va a reconciliarse en el universo de la fe. Es interesante reparar en las operaciones poéticas mediante las cuales, Claudiel, a partir de la potencia de la primera escena, alimenta a la segunda, todo ello con una lengua magnífica. Y todo esto es cristianismo. Hacer su propaganda con la potencia terrestre del amor, diciendo: “Sí, ciertas cosas son imposibles a pesar de esta potencia, pero no nos inquietemos pues lo que aquí abajo es imposible no lo será necesariamente ahí arriba”. Una propaganda muy elemental pero muy fuerte.

Esta voluntad de hacer venir el amor a tierra, de pasar de la trascendencia a la inmanencia, era la del comunismo histórico. ¿En qué será la reactivación de la hipótesis comunista una manera de reinventar el amor?

Ya he dicho más arriba lo que pienso de estos usos políticos de la palabra amor, y que son tan desviados como los usos religiosos. Por lo demás, es notable que en ellos también se aboque a una captación de la potencia del amor por una trascendencia. Ya no es la de Dios, sino la del Partido, y a través del Partido, la de su dirigente supremo. La expresión “culto a la personalidad” nombra también este género de transferencia colectiva sobre una figura política. Los poetas también cayeron en ello, que se vean si no los cantos de Eluard a Stalin, los cantos de Aragon al retorno de Maurice Thorez a Francia después de su enfermedad... Pero lo que más me interesa es el culto del Partido como tal. Y ahí, una vez más, Aragon es sintomático: “Mi Partido me ha dado los colores de Francia”, etc. Uno puede reconocer aquí la tonalidad del amor. Destinadas al Partido o a Elsa Triolet, las palabras son casi idénticas. Es verdaderamente interesante ver a la forma partido, de la

que se podría pensar que sólo es un instrumento transitorio de la emancipación obrera y popular, convertirse así en un fetiche. Y yo no me voy a burlar de todo aquello, porque fue una época de pasión política que nosotros no podemos continuar, de la que debemos asumir la crítica, pero que fue intensa y cuyos actores fieles se contaban por millones. Sin embargo, lo que sí tenemos que decir aquí es que, cuando nuestro tema es el amor, no hay que mezclarlo con la pasión política. El problema político es el del control del odio, y no el del amor. Y el odio es una pasión que activa casi inevitablemente la cuestión del enemigo. Diremos pues: en política, donde existen enemigos, uno de los papeles de la organización, sea cuál sea, es el de controlar, incluso anular, todo efecto de odio.

Lo que no quiere decir “predicar el amor”, sino, y es un problema intelectual mayor, dar del enemigo político la definición más precisa y la más restringida posible. Y no, como el fue el caso en casi todo el siglo precedente, la definición más vaga y más amplia posible.

¿Conviene separar el amor de la política?

Una buena parte del trabajo contemporáneo del pensamiento es la de separar lo que fue indebidamente mezclado. Del mismo modo que la definición del enemigo debe ser controlada, limitada, llevada a su mínimo, del mismo modo el amor, como aventura singular de una verdad de la diferencia, debe ser rigurosamente separado de la política. Cuando yo hablo de la hipótesis comunista, quiero decir lo siguiente: las formas futuras de la política de la emancipación deberán inscribirse en una resurrección, un relevo, de la idea comunista, la idea de un mundo que no esté librado a los apetitos de la propiedad privada, de un mundo de la asociación libre y de la igualdad.

Para decir todo eso nosotros tenemos: nuevos instrumentos filosóficos y experiencias políticas localizadas, cuyo pensamiento es nuevo. En este cuadro, el amor debería estar más contento de su reinvencción que del furor capitalista. Porque es cierto que nada de lo que es desinteresado es del gusto de ese furor. Ahora bien, el amor, como todo procedimiento de verdad, es esencialmente desinteresado: su valor no reside sino en sí mismo, y este valor está más allá de los intereses inmediatos de los dos individuos que están en él comprometidos. Lo que se contiene en la palabra “comunismo” no está en una relación inmediata con el amor. Sin embargo, esta palabra comporta para el amor nuevas condiciones de posibilidad.

Hay otra dimensión posible de los avatares del amor en la política comunista. Son las historias de amor que se construyen sobre el fondo de las huelgas u otros movimientos sociales. Usted ha insistido a menudo sobre esta dimensión, dado que permite a la transgresión del amor arrimarse a la transgresión política del momento. ¿cuál es la especificidad de estos amores de combate?

Soy tanto o más sensible a este aspecto de cosas como que he consagrado una buena parte de mi actividad de novelista o dramaturgo a ellas precisamente. Es así como en mi pieza *L'Écharpe rouge* la historia trata ampliamente de los amores distantes de un hermano y una hermana en todos los avatares de un vasto movimiento político, que comporta guerras populares, huelgas, meetings...

En mi novela *Calme bloc ici-bas* -cuya trama formal es la de los *Miserables* de Hugo-, el fresco revolucionario envuelve el amor de un obrero chiíta, Ahmed Aazami, por una terrorista, Élisabeth Cathely, y después el del hijo de Élisabeth, Simon, adoptado justo después de la muerte de la terrorista por Ahmed, el amor de Simon, decíamos, por Claude Ogasawara, poeta e hija de un conocido reaccionario. En cualquiera de los casos, se trataba de poner en evidencia no del todo la similitud entre el amor y el compromiso revolucionario, sino una suerte de resonancia secreta, que se produce, al nivel más íntimo de los sujetos, entre la intensidad que la vida adquiere cuando es de parte a parte compromiso bajo el signo de la Idea y la intensidad cualitativamente diferente que le confiere el trabajo de la diferencia en el amor. Es como dos instrumentos de música completamente distintos en su timbre y en su fuerza, pero que, convocados por un gran músico en el mismo fragmento, convergen misteriosamente. ¿Se me permitirá una moderada confidencia? En esas obras he inscrito, ciertamente, un balance esencial de mi vida en los “años rojos”, entre Mayo 68 y los años 80. En aquellos años fue cuando forjé la convicción política a la cual he seguido siendo implacablemente fiel, y de la cual “comunismo” no es más que uno de los nombres posibles. Pero, también fue en esos años cuando estructuré mi vida futura alrededor de procesos amorosos de alguna manera definitivos. Lo que vino más tarde, en el mismo orden, fue aclarado por ese origen y por la duración de ese origen. En particular, como ya he dicho, la convicción, tan amorosa como la política, de que no hay que renunciar jamás. Por tanto, aquel fue el momento en que, entre política y amor, mi vida encontró el acuerdo musical que aseguraba la armonía.

VI

AMOR Y ARTE

En El Siglo, usted comenta un texto de André Breton, Arcano 17, a través del cual muestra cómo el siglo XX fue una gran época de la promoción del amor como figura de verdad. Pero, ¿qué quiere decir Breton cuando, en Pez soluble, deseaba reducir “el arte a su más simple expresión, que es el amor”?

La proposición surrealista central fue de la que hablamos al principio, es decir, según la consigna de Rimbaud, reinventar el amor. Y, para los surrealistas, esta reinención era indisolublemente un gesto artístico, un gesto existencial y un gesto político. Ellos no hacen separación entre los tres. Hay un punto muy potente en el arte, y es que rinda justicia al acontecimiento. Incluso ésta es una de sus definiciones posibles: el arte es lo que, en el orden del pensamiento, rinde completamente justicia al acontecimiento. En política, los acontecimientos son catalogados por la historia a posteriori. Pero sólo el arte restituye o intenta restituir completamente su potencia intensiva. Sólo el arte restituye la dimensión sensible de lo que son un encuentro, una sublevación, una emoción. El arte, bajo todas sus formas, es el gran pensamiento del acontecimiento como tal. Una gran pintura es la comprensión, por los medios que le son propios, de algo que no es reducible a lo que es mostrado. El acontecimiento latente, si se puede decir, viene a agujerear lo que se muestra. Breton recuerda que, desde este punto de vista, el vínculo es muy íntimo con el amor, dado que éste, en el fondo, es el momento en que un acontecimiento viene a agujerear la existencia.

Es esto lo que explica “el amor loco”. Porque el amor es irreducible a toda ley. No hay ley del amor.

Generalmente ha sido el arte quien ha representado el carácter asocial del amor. Después de todo, como dice la máxima popular, “los amantes están solos en el mundo”. Son los únicos depositarios de la diferencia a partir de la cual experimentan el mundo. El surrealismo exalta el amor loco como potencia acontecimental fuera de la ley. El pensamiento del amor es, ahí, ese pensamiento que se hace contra todo orden, contra la potencia del orden de la ley. En ello, los surrealistas, encuentran con qué alimentar su voluntad de una revolución poética en la lengua pero también, insisto, en la existencia. Desde este punto de vista, los surrealistas, se interesaron muchísimo en el amor, en la sexualidad como principio, como soporte posible de una revolución en la existencia. En cambio, no se interesaron demasiado en la duración. Sobre todo propusieron el amor como poema del encuentro de manera magnífica. Por ejemplo en *Nadja*, que ilustra de manera espléndida el encuentro incierto y misterioso de lo que, por la calle entera, va a ser un amor loco. Ahí, verdaderamente, se está en el exacto opuesto de un amor calculado, se está en el encuentro puro.

Pero no verdaderamente en el registro de la duración, ni tampoco en la dimensión de

eternidad.

Algunos filósofos, sin embargo, han sostenido que la eternidad era un instante. Es una idea que ya se encuentra en el pensamiento griego. La única dimensión temporal de la eternidad sería el instante. Lo que daría la razón a Breton. Por supuesto, el instante del milagroso encuentro promete la eternidad del amor. Pero lo que yo intento proponer es una concepción de la eternidad menos milagrosa y mucho más laboriosa, es decir una construcción de la eternidad temporal, de la experiencia de lo Dos, tenaz, punto por punto. Admito el milagro del encuentro, pero pienso que depende de la poética surrealista si se le aísla, si no se le orienta hacia el laborioso devenir de una verdad construida punto por punto. “Laborioso”, aquí, debe ser tomado positivamente. Hay un trabajo del amor, y no solamente existe el milagro. Hay que estar en la brecha, hay que ponerse en guardia, hay que reunirse, con uno mismo y con el otro. Hay que pensar, actuar, transformar. Y entonces sí, como recompensa inmanente del trabajo, está la felicidad.

Es extraño que, a propósito del amor, usted se refiera muy a menudo a Samuel Beckett. Pues, en efecto no se puede decir que la obra de Beckett esté orientada hacia la felicidad. Según usted, ¿en qué trabaja esta obra, manifiestamente pesimista y nihilista, esa “escena de lo Dos” que es el amor?

Tal y como ya he dicho, habría, relativamente, poca cosa que concierna a la prueba de la duración en la literatura sobre el amor. Y ello es sorprendente. Tomemos, por ejemplo, el teatro. Si miramos las obras que tratan de los enredos de los jóvenes amantes contra el despotismo del universo familiar -un tema absolutamente clásico-, todas ellas se podría subtitular con uno de los títulos de Marivaux: *El triunfo del amor*. Sobre este modelo, muchas son las obras que cuentan cómo unos jóvenes, generalmente con la ayuda de sirvientes u otros cómplices, van a dársela a los viejos y, finalmente, conseguir sus fines, a saber, van a casarse, o sea, que el fin es el matrimonio.

Se ve: uno tiene aquí el triunfo del amor pero no su duración. Uno tiene lo que justo podría llamarse la intriga del encuentro. Las obras importantes, las grandes novelas por lo general se construyen sobre lo imposible del amor, su prueba, su tragedia, su distancia, su separación, su fin, etc. Sobre la duración positiva no hay gran cosa. Se puede incluso observar que la conyugalidad no ha suscitado prácticamente ninguna gran obra. Es un hecho el que no haya debido de inspirar demasiado a los artistas. Ahora bien, precisamente hay en Beckett, del que se dice que es un escritor de la desesperación, de lo imposible, hay en él algo muy particular con respecto a este tema: es también un escritor de la obstinación del amor. Tomemos como ejemplo la pieza *¡Oh los hermosos días!*, que es la historia de una pareja de viejos. Se ve que la mujer, el hombre está reptando detrás de la escena, está totalmente deteriorada, a punto de hundirse en el suelo, pero dice: “¡Qué hermosos días han sido!”. Y lo dice porque el amor siempre está ahí. El amor es ese poderoso e invariante elemento que estructuró su, en apariencia, catastrófica existencia. Y el amor es la escondida potencia de esa catástrofe. En un textito espléndido que se llama *Basta*, Beckett cuenta la errancia, en una especie de decorado un poco montañoso y a la vez desértico, de una pareja muy vieja. Y el relato es el del amor, el de la duración de esta anciana pareja, que, sin embargo, no esconde nada del desastre de los cuerpos, de la monotonía de la existencia, de la grandiosa dificultad de la sexualidad, etc. El texto cuenta todo esto, pero sitúa el relato bajo el

régimen de la potencia finalmente espléndida del amor, y de la obstinación por durar que lo constituye.

Dado que habla usted de teatro, quisiera abordar ese amor tan singular que no ha abandonado desde su infancia: el amor por el teatro. Antes de escribir la trilogía de los Ahmed, que ponen en escena una especie de Scapin contemporáneo, usted interpretó ese papel principal de los Enredos de Scapin en su juventud. ¿Cuál es la naturaleza de ese amor indefectible que tiene usted por el teatro?

En mí, el amor por el teatro es un amor muy complicado, y absolutamente original. Probablemente sea más poderoso que el amor por la filosofía. El amor por la filosofía llegó mucho más tarde, más lenta y más difícilmente. Creo que lo que me fascinó en el teatro, cuando era joven y porque había estado en escena, es el sentimiento inmediato de que algo de la lengua y del poema, de manera casi inexplicable, está ligado al cuerpo. En el fondo, el teatro quizás ya era para mí una figura de lo que sería el amor más tarde, porque es ese momento en que el pensamiento y el cuerpo son de algún modo indiscernibles. Están expuestos a lo otro de manera tal que uno no se puede decir: “esto es un cuerpo” o “esto es una idea”. Hay una mezcla de los dos, una aprehensión del cuerpo por el lenguaje, exactamente como cuando se dice a alguien “te amo”: se lo decimos a él o a ella, vivos, ante nosotros, pero se dirige también a algo que no es reducible a esa presencia material, algo que está más allá y en ella, al mismo tiempo, absolutamente. Ahora bien, eso es el teatro y de una manera muy original: el teatro es el pensamiento como cuerpo, el-pensamiento-en-cuerpo. O, se podría añadir en otro sentido: el pensamiento una vez más. Porque, y lo sabemos, en el teatro hay repeticiones: “Retomemos una vez más”, “volvamos a hacerlo una vez más”, etc., dice siempre el director de escena. El pensamiento no llega al cuerpo fácilmente. Es complicada la relación de un pensamiento con el espacio y con los gestos. Hace falta que a la vez sea inmediato y calculado. Y también es lo que sucede en el amor. El deseo es una potencia inmediata, pero el amor además pide cuidados, reanudaciones. El amor conoce el régimen de las repeticiones. “Dime otra vez que me amas”, y también muy a menudo: “dímelo mejor”. Y el deseo siempre recomienza. Bajo la caricia se puede escuchar, si está encantada por el amor, “¡Más! ¡Una vez más!”, punto en que la exigencia del gesto se sostiene por la insistencia de la palabra, de una *declaración siempre nueva*. Se sabe bien que en teatro la cuestión del juego amoroso es decisiva, y que todo el asunto está, justamente, en la declaración. Y es también porque hay ese teatro del amor, ese juego de amor y de azar, por lo que es tan poderoso, al menos para mí, el amor por el teatro.

Esa es, por otra parte, la posición defendida por el dramaturgo Antoine Vitez, que puso notablemente en escena la ópera de usted La bufanda roja, en 1984. en el festival de Avignon, con una música de George Aperghis. “Siempre fue eso lo quise dar en escena: hacer ver la fuerza violenta de las ideas, cómo hacen doblarse y atormentan a los cuerpos”, escribía Vitez. ¿Retoma usted ese programa por cuenta propia?

Absolutamente. En alguna parte, el poeta portugués Pessoa dice: “El amor es un pensamiento”.

Es un enunciado muy paradójico (en apariencia) porque siempre se ha dicho que el amor es el cuerpo, es el deseo, es el afecto, es todo lo que precisamente no es la razón o el pensamiento. Y él dice: “El amor es un pensamiento”, Creo que tiene razón, pienso que el amor es un pensamiento y que la relación entre este pensamiento y el cuerpo es totalmente singular, y siempre está marcada, como lo decía Antoine Vitez, por una ineluctable violencia. Y nosotros experimentamos esa violencia en la vida. Es muy cierto que el amor puede hacer doblarse a nuestro cuerpo, inducir inmensos tormentos. El amor, se ve todos los días, no es ningún afluir largo y tranquilo. No se puede olvidar el número, espantoso después de todo, de los amores que conducen al suicidio o a la muerte, En el teatro, no es solamente, ni principalmente, el vodevil del sexo, o la galantería inocente. Es también la tragedia, la renuncia, el furor. La relación entre el teatro y el amor también es la exploración del abismo que separa a los sujetos, y la descripción de la fragilidad de este puente que el amor tiende entre dos soledades. Siempre es necesario volver a ello: ¿qué es un pensamiento que se expone como yendo y viniendo entre dos cuerpos sexuados? Al menos hay que decir, y es lo que legitima tu cuestión precedente, que si no hubiera amor uno se tendría que preguntar de qué habla el teatro. Pues bien, el teatro, si no hubiera amor, hablaría (y ha hablado abundantemente) de la política. Entonces, digamos que el teatro es la política y el amor, y más generalmente, el entrecruzamiento de los dos. Por otra parte, esa es una de las posibles definiciones de la tragedia: decir que es el cruce de la política y el amor. Pero el amor por el teatro y el amor del teatro, es también (y muy fuertemente) el amor del amor, porque sin las historias de amor, sin la lucha de la libertad amorosa contra el contrato familiar, el teatro no es gran cosa. Tanto las comedias antiguas como las de Molière nos cuentan, de manera esencial, cómo unos jóvenes que se han encontrado por azar deben desbaratar la intriga del matrimonio arreglado por los padres. El conflicto teatral más corriente, el más explotado, es la lucha del amor azaroso contra la ley necesaria. Más finamente, es la lucha de los jóvenes, ayudados por los proletarios (esclavos y siervos), contra los viejos, ayudados por la Iglesia y el Estado. Ahora se me dirá: “La libertad ha ganado, no hay matrimonio arreglado, la pareja es una creación pura”. Pero, ello no es totalmente seguro. ¿La libertad, qué libertad exactamente? ¿A qué precio? Sí, es una verdadera pregunta: ¿qué precio ha pagado el amor por el aparente triunfo de su libertad?

En su amor por el teatro -porque es preciso recordar que usted ha vivido la vida de compañía de teatro, en medio de comediantes y de técnicos-, ¿es que no hay amor por lo colectivo, por una comunidad, por un conjunto? ¿No es el teatro portador de un amor que dependería del orden de la fraternidad?

Sí, ese amor existe, ¡por supuesto! El teatro es lo colectivo, es la forma estética de la fraternidad. Es por ello que yo sostendría que, en ese sentido, hay algo de comunista en cualquier teatro. Y entiendo aquí por “comunista” todo devenir que haga prevalecer el en-común sobre el egoísmo, la obra colectiva sobre el interés privado. Dicho sea de paso, el amor es comunista en este sentido, si se admite, como yo, que el verdadero sujeto de un amor es el devenir de la pareja y no la satisfacción de los individuos que la componen. Otra, una más, definición posible del amor: ¡el comunismo mínimo! Por volver al teatro, lo que me asombra es hasta qué punto la comunidad de una gira teatral es precaria. Pienso en esos momentos totalmente singulares, desgarradores, en

que la comunidad se deshace: se ha hecho una gira, se ha vivido en conjunto durante un mes y medio y después, en un momento dado, uno se separa. El teatro es, igualmente, esta prueba de la separación.

Hay una gran melancolía en esos momentos en que la fraternidad en el acto de interpretar y sus entornos se deshace. “Toma mi número de móvil. Llámame sin falta ¿eh?”: todos conocemos ese rito. Pero no se llamará, o no verdaderamente. Es el fin, uno se separa. Ahora bien, la cuestión de la separación es tan importante en el amor que casi se puede definir el amor como una exitosa lucha contra la separación. La comunidad amorosa es también precaria, y para mantenerla y desplegarla es necesario mucho más que un número de teléfono.

Y, desde el interior, es decir, desde el punto de vista del actor que usted ha sido y que quizás quisiera volver a ser al retomar en escena algunos monólogos sacados de Ahmed el sutil o Ahmed filósofo, ¿qué es el amor por el teatro?

Es el amor singular por exponer el propio cuerpo para ser presa de la lengua, para ser presa de la idea. Como se sabe, todo filósofo es un comediante, sea cuál sea su hostilidad hacia la interpretación y el semblante. Dado que, desde nuestros grandes ancestros griegos, nosotros hablamos en público. Por tanto, hay parte de exposición de uno mismo en la filosofía, que hace que la dimensión oral de la filosofía -y este es un punto de controversia que yo tenía con Jacques Derrida, que luchaba contra la oralidad en nombre de lo escrito, aunque él mismo hacía magníficas demostraciones de comediante- sea una aprehensión mediante el cuerpo, una operación de transferencia. Al filósofo se le ha reprochado mucho el ser un ilusionista, que capta a la gente por medios artificiales y la lleva hacia verdades improbables por los caminos de la seducción. En el libro V de *La República* de Platón (ese libro gigantesco del que próximamente yo voy a proponer una “traducción” íntegra muy particular), hay un pasaje sorprendente. Sócrates intenta definir lo que es un verdadero filósofo. Y bruscamente, parece cambiar de tema. He aquí mi versión de este pasaje (Sócrates a la palabra): — ¿Tengo que recordarte aquello cuya reminiscencia debería ser extremadamente viva en ti? Cuando hablábamos de un objeto de amor, planteábamos que el amante ama ese objeto como totalidad. No admitíamos que su amor seleccionara una parte y rechazara otra.

Los dos jóvenes parecen estupefactos y es Amantha quien toma la responsabilidad de expresar su desorientación: — ¡Querido Sócrates! ¿Qué relación hay entre esta excursión del lado del amor y la definición del filósofo?

—¡Ah, helos aquí a nuestros jóvenes enamorados! Incapaces de reconocer que, como dijo el gran poeta portugués Fernando Pessoa, “el amor es un pensamiento”. Os lo digo, jóvenes: el que no comience por el amor jamás sabrá lo que es la filosofía.

¡Y sí! Debemos seguir a nuestro viejo maestro. Hay que comenzar por el amor. Nosotros, filósofos, no tenemos ningún medio, si se nos retira el de la seducción estaremos verdaderamente desarmados, Por tanto, ¡a ser comediantes! ¡Eso es! Seducir en nombre de algo que, finalmente, es una verdad.

PARA CONCLUIR

Quisiera volver a ese amor por reinventar y por defender. En ¿De qué es Sarkozy el nombre? usted sostiene que la reinención del amor es uno de los puntos posibles de resistencia a la obscenidad del mercado y a la actual desbandada política de la izquierda. ¿Cómo podría el amor constituir alguna resistencia en un mundo del que el presidente francés es según usted el emblema?

Creo que es muy importante comprender que Francia es simultáneamente el país de las revoluciones y una gran tierra de la reacción. Se trata de un elemento dialéctico de comprensión de lo que pueda ser Francia. A menudo discuto con mis amigos extranjeros, porque continúan sosteniendo esa mitología de una Francia maravillosa siempre en la brecha de las invenciones revolucionarias. Y, ahora, se han sorprendido grandemente por la elección de Sarkozy, que no se inscribe del todo en este registro... Así que, yo les respondo que lo que ellos hacen es una historia de Francia en la que se suceden los filósofos de las Luces, Rousseau, la Revolución francesa, Junio del 48, la Comuna de París, el Frente Popular, la Resistencia, la Liberación y Mayo de 68. Muy bien. Pero el problema es que hay otra Francia: la Restauración de 1815, los Versalleses, la Sagrada Unión durante la guerra del 14, Pétain, las horribles guerras coloniales... y Sarkozy. Así pues, hay dos historias de Francia, enredadas una en la otra. Allí donde, en efecto, las grandiosas histerias revolucionarias se dan libre curso, las reacciones obsesivas les responden. Desde este punto de vista, pienso que el amor también está en juego. Por otra parte, el amor siempre estuvo ligado a los acontecimientos históricos. El romanticismo amoroso estuvo ligado a las revoluciones del siglo XIX. Andre Breton también es el Frente Popular, la Resistencia, el combate antifascista. Mayo de 68 fue una gran explosión de tentativas de nuevas concepciones de la sexualidad y del amor. Pero cuando el contexto es depresivo y reaccionario, lo que se intenta poner a la orden del día es la identidad. Y Sarkozy no se ha privado de ello. Blanco número uno: los obreros de procedencia extranjera.

Instrumento: legislaciones feroces y represivas. La represión ya la ha habido ejercido antes cuando era ministro del Interior. El discurso en vigor identifica francés e identidad occidental. No vacila en hacer un número colonial sobre el “hombre africano”. La proposición reaccionaria es siempre defender “nuestros valores” y hundirnos en el molde general del capitalismo mundializado como única identidad posible. La temática de la reacción es siempre una temática identitaria brutal, bajo una forma u otra. Ahora bien, cuando lo único que importa es la lógica de la identidad, el amor está amenazado. Se pondrá sobre el tapete su atracción por la diferencia, su dimensión asocial, su lado salvaje, habitualmente violento. Se hará propaganda de un “amor” con toda seguridad, en perfecta coherencia con todos los demás planteamientos securitarios. Por tanto, defender el amor en aquello que es transgresor y heterogéneo con respecto a la ley es una tarea del momento. En el amor, mínimamente, uno tiene confianza en la diferencia en lugar de sospechar acerca de ella. Y en la reacción se sospecha siempre de la diferencia en nombre de la identidad; es

su máxima filosófica general. Y si, al contrario, lo que queremos es abrirnos a la diferencia y a lo que ella implica, es decir, que lo colectivo es capaz de ser de todo el mundo entero, uno de los puntos de experiencia individual practicable es la defensa del amor. Al culto identitario de la repetición hay que oponer el amor por lo que difiere, por lo que es único, por lo que no se repite, por aquello que es errático y extraño. En 1982, yo escribía en *Teoría del Sujeto*: “Ama lo que jamás verás dos veces”.

Por otro lado, es lo que, en este sentido, Elogio del amor, el film de Godard, abre cinematográficamente e inspira en forma de cantata al título de nuestro diálogo, estableciendo una aproximación, una correspondencia entre amor y Resistencia...

¡Desde luego! Godard siempre ha inscrito en sus filmes, momento histórico tras momento histórico, lo que él estimaba ser los puntos de resistencia, los puntos de creación también, y más generalmente todo lo que a su juicio merecería entrar en la composición de una imagen. Sobre el amor, esencial para él, me parece que lo distribuye entre una concepción fuerte y a la vez puritana de la sexualidad, y una tensión propiamente amorosa de la que las mujeres son principalmente depositarias, hasta el punto de reunir las, o aceptar la autoridad en este punto, de aquello que para todo hombre es una prueba. Yo acabo de trabajar con él en su próximo film donde, quizás, interprete el papel del filósofo conferenciante de un crucero en un barco de lujo, se trataría sólo de un pasaje, o quizás no, pues ¿quién sabe lo que este artista al final va a hacer de todo aquello que fue rodado? Admiro muchísimo su exactitud, su exigencia, única. Y casi siempre es del amor de lo que se trata. Sin embargo, la diferencia que vería entre él y yo sobre la conexión entre el amor y la resistencia sería la melancolía que en Godard es el color de todas las cosas. Yo estoy incurablemente alejado, incluido por supuesto el amor, de ese colorido subjetivo.

Según usted, la fascinación por la people y esas nuevas divinidades del Olimpo televisivo, ¿depende únicamente de la engañifa política o testimonia una atracción por las historias de amor que dependería de un saber popular de la intensidad amorosa?

Ese fenómeno puede ser leído de dos maneras diferentes. En un cuadro político, rápidamente ya has concluido que se trata de una impostura. Se divierte a la gente, se la fascina con esas historias y eso la disuade absolutamente de llegar al fondo del asunto. En política, ¿qué interés puede tener que Carla suceda a Cecilia? Evidentemente, ninguno. Pero también podemos intentar leer la publicidad hecha a esos episodios preguntándonos: ¿Por qué eso funciona? Es porque hay un interés genérico por las historias de amor. Siempre se ha visto que los amores de la gente de arriba estaban puestos en escena para la gente de abajo. Pero, ¿por qué? Para esta cuestión la respuesta es doble. Uno puede alegar directamente la universalidad del amor. Incluso Sarkozy puede sufrir, esperar desesperadamente un texto que no llega. El enemigo político, si se cambia la medida de escala, si pasara de las verdades políticas a las verdades amorosas acabaría, cuando menos, por unírseles, lo que no siendo glorioso es tranquilizante. Que un rey pueda sufrir de amor, en un cierto sentido, le hace comunicarse con el plebeyo. A esta escala, el plebeyo también es rey. Es el lado romántico de la cosa, el amor está siempre y por todas partes. Pero, y es la

segunda lectura, esta aparente comunidad en la pasión demuestra también que no hay nada de extraordinario en el rey, el Presidente, el Führer, el Padrecito de los pueblos. Y, por tanto, no hay razón esencial ni para venerarlos ni para tenerles miedo. Por ahí nos reencontramos con la política, o al menos con su sustrato subjetivo.

En política, como ya hemos dicho, hay enemigos. Así pues, no vamos a preocuparnos por sus sufrimientos de amor. Porque ¡tampoco ellos van a hacerlo! Si uno es lúcido políticamente dirá que el hecho de que Sarkozy haya sido o no engañado por su mujer, francamente, es su problema.

Pero en otro registro, el de un saber difuso que concierne a las virtudes del amor, un registro que por otra parte ha sido cimentado por el cristianismo, tendremos a bien reconocer que eso interesa a la visibilidad del amor. Y, finalmente, esa visibilidad forma parte del campo sin bordes donde se da forma, con materiales impuros, a la valentía política, la cual parte siempre de que los enemigos no tienen ninguna significación sobrenatural, ni ninguna fuerza trascendente. Yo sueño - por no acantonarnos en las mediocridades sarkozianas- con un ejemplo de amor intenso, sublime, de nuestra historia: aquel del tiempo de la Fronda, que ligó a la Regenta Ana de Austria a ese político genial, corrupto y retorcido que era Mazarin. Desde el punto de vista de los amotinados ese amor fue, indisolublemente, un terrible obstáculo (la Regenta jamás soltará a su hombre) y un alimento esencial de la polémica popular, que representaba a Mazarin como un cerdo perverso. Mejor no se sabría decir que entre política y amor sólo existen relaciones ambiguas, una suerte de separación porosa, o de pasaje prohibido, del que sólo el teatro tiene los recursos para darle razón. ¿Comedia?

¿Tragedia? Las dos. Amar es reñir, más allá de toda soledad, con todo lo que en el mundo puede animar a la existencia. Y en ese mundo yo veo directamente la fuente de la felicidad que el ser con el otro me dispensa. El “te amo” se convierte en: hay en el mundo la fuente que tú eres para mi existencia. En el agua de esa fuente yo veo nuestra alegría, y la tuya primero. Te veo, como en el poema de Mallarmé:

*En la linfa tú convertida
en tu júbilo desnudo.*